

AMOR, EROTISMO Y ESCRITURA EN NOTAS DE NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA

*Juan Fernando Mejía Mosquera**

Luego de algunas consideraciones metodológicas sobre la escritura fragmentaria y el problema de perseguir un tema determinado dentro de una extensa obra fragmentaria, rastrearé la relación entre *amor, erotismo y escritura*.

Cada uno de estos términos tiene un significado propio y un sentido en la visión gomezdaviliana de la vida humana y de la realidad completa. Además, todos ellos son ocasión de manifestación de la comprensión reaccionaria de la historia y de la sociedad. Si bien no existe una *erótica* reaccionaria, las dimensiones de la sexualidad, el erotismo y el amor se articulan en una *teoría de la sensualidad orientada religiosamente*. Dicho de otro modo, las meditaciones gomezdavilianas sobre el amor y el erotismo son capítulos de una teoría de la percepción y del sentido, de la realidad y del significado de los individuos.

* Profesor asistente de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. Investigador de la Biblioteca Virtual de Pensamiento Filosófico en Colombia.

Aburrido de buscar, inútilmente, suprimir uno de los dos términos que espontáneamente mi espíritu afirma, creo que debo decidirme a mantenerlos ambos, asidos fuertemente con mis manos, sin inquietarme con la contradicción que todos proclaman, pero que yo no siento. Es decir, sensualidad y religión.

¡Que aquello que más nos exalta sea lo mismo que al animal más humilde! Castos o libertinos, igual ansiedad nos sacude ante el mísero ser que nos subyuga. Reducido a su pura expresión fisiológica, el acto es tan inferior a la importancia que asume en nuestras vidas que, para justificarnos requeriríamos una nueva visión sistemática del universo.

Propongo a alguna inteligencia seria, pero carente de ironía, la tarea de escribir una Crítica de la Razón Erótica. (Gómez Dávila, 2003, p. 333)

[...] espíritu que no quiere síntesis, sino tensión de contrarios (p. 400). [...] todo demonio no es sino la excesiva y desordenada presencia de un dios (p. 261).

Notas, p. 94

Perseguir un tema en Nicolás Gómez Dávila

Las formas de escritura, los géneros literarios de los que se vale, se adaptan a prácticas e intereses que cada autor va definiendo de forma más o menos deliberada. Nicolás Gómez Dávila medita sobre el tipo de escritura que decide practicar, el tipo de escritura que acepta ofrecernos y las pretensiones de sus libros, así como sobre la manera en que estos llegan a existir y a presentarse ante el lector. Se trata de una tarea ardua que, a pesar de la evidente maestría del autor, no se cumple sin esfuerzos e interrupciones. Si por algo se distinguen los libros de Gómez Dávila es porque, en ellos, una misma idea puede reaparecer cuantas veces el autor intente darle el timbre y el ritmo que el asunto merece, y el lector pueda acatar sin afectación.

Gómez Dávila opta por formas fragmentarias, compatibles con cierto tipo de meditación, hábitos de lectura, hábitos de escritura que le resultan apropiados a opciones vitales y morales realizadas en la vida cotidiana concreta. La nota, el escolio, el ensayo breve materializan, además, ciertas decisiones vitales, prácticas autoimpuestas, búsquedas existenciales.¹

1 Las páginas iniciales de *Notas* (2003, pp. 43-57) son un ejemplo emblemático de ello.

En Gómez Dávila podemos encontrar, también, meditaciones sobre la escritura ajena: las cuestiones del estilo, de las transiciones, sobre la brevedad, sobre la lentitud; dichas meditaciones van componiendo una *poética del pensamiento* que traspasa las fronteras entre la novela, el ensayo, el poema y el tratado. Una *poética del pensamiento* con la que Gómez Dávila, más que describir y clasificar los procedimientos de los pensadores que admira, busca dar cuenta de la emergencia del pensamiento y de su encarnación en la escritura, en el ámbito de una lengua concreta. La *poética del pensamiento* es una de las facetas de su inquietud permanente por comprender la *inteligencia*.

Gómez Dávila persigue los rasgos distintivos y las encarnaciones particulares de la inteligencia humana, bien sea en los autores o en los compañeros de conversación, en los personajes de la vida social contemporánea o en los grandes y pequeños hombres de los que nos hablan los libros de historia, pero también persigue el acontecer y el crecimiento de la inteligencia en sí mismo. Gómez Dávila se examina y trata de comprenderse, desenmascara sus astucias y reconoce los límites de sus confesiones.

El examen de su carácter y el juicio sobre su propio talento lo llevan a optar por las formas fragmentarias de la escritura. Esto supone una atención permanente sobre el modo en el que el pensamiento llega a encarnarse en la frase y la formación de un criterio que permita saber cuándo y por cuáles caminos es posible lograr plenamente dicha encarnación. Gómez Dávila es preceptor, crítico y, a la vez, aprendiz y maestro de sí mismo. Las exigencias de claridad y brevedad que reconocemos como sus rasgos distintivos son el destilado de su *poética del pensamiento*.

El trabajo recurrente sobre un conjunto finito de ideas en múltiples encarnaciones fragmentarias plantea un problema metodológico al lector que desea perseguir un asunto en sus libros. ¿Existe algo así como un *tema* en un pensador que nos habla de ideas y sistemas? El lector puede advertir una recurrencia de asuntos a medida que gana familiaridad con la obra de Gómez Dávila, recurrencia que engendra, de forma casi natural, la pregunta sobre si al volver sobre esos asuntos, Gómez Dávila desarrolla una *teoría*. O bien, si al comparar los distintos escolios que los mencionan, encontraremos una visión completa, coherente, del asunto que nos llama la atención, o si los preciosos fragmentos que localizamos en sus páginas nos permitirán pasar del esfuerzo por componer el *cuadro puntillista* (1977, vol. 1, p. 11), a partir de sus toques cromáticos, a armar una especie de rompecabezas, con fragmentos entre los que encontramos resonancias, semejanzas, repeticiones o replanteamientos.

La continuidad que podamos encontrar entre fragmentos similares o resonantes puede hacernos pensar también que Nicolás Gómez Dávila ha acometido, en todas sus obras, el trabajo de precisar una misma idea (un conjunto finito de ellas), buscando una y otra vez la expresión más adecuada, el modo en que con mayor precisión puede encarnarse en las palabras.

En este sentido, la hipótesis de *Notas*, como un laboratorio del pensamiento en elaboración (Volpi, 2003), puede ayudarnos a concebir la expansión de un pensamiento que investiga los parajes recónditos de un objeto, además de mostrar que dicha investigación consiste en la búsqueda de las variaciones posibles de la encarnación discursiva del asunto.

Más que sumar regiones ignotas a una cartografía que se amplía, la búsqueda de Gómez Dávila sería una insistente apropiación del paisaje que se le muestra a cada paso. Hablar de un tema en Gómez Dávila supondría, *para su lector*, la redacción de una especie de diario de viaje, la construcción de una bitácora de sus lecturas: tal como un naturalista que se obsesiona con una sola especie de ave, va registrando cada avistamiento.

De muchas formas hay de recorrer la obra gomezdaviliana, cada una tiene bitácoras posibles, pero hay que aceptar que las ideas son aves que aparecen en el camino del ornitólogo. El lector de esta obra desarrolla un hedonismo de la paciencia y la sorpresa; en retrospectiva, su bitácora puede develarle algún hábito de la idea y del autor, si descubre algún tipo de patrón, recurrencia o costumbre en lo que a primera vista parece azar y capricho.

Justo en el momento en el que el lector intenta reconstruir el valor y las conexiones de los fragmentos acopiados, aparece una dificultad mayor que delata el carácter de la escritura fragmentaria: la *conexión entre fragmentos* diversos y heterogéneos.

Para lograr establecer las bases o los referentes de los términos con los que Gómez Dávila desarrolla el tema que el lector persigue, hay que recurrir a los más diversos parajes de la obra en los que este *no* se menciona y que, sin embargo, proveen el sustento y los matices requeridos para establecer las conexiones y la fuerza misma de la lectura, de tal modo que las conexiones y las referencias internas e implícitas hagan posible la interpretación de cada fragmento en el que el tema aparece de forma explícita.

Los *Escolios* podrían operar como el texto implícito, unos de otros. Dicho de otro modo, los fragmentos en Gómez Dávila tienen una forma propia de pertenecer a un todo. En mi opinión, la pertenencia de los fragmentos al todo trata de obedecer a algunos de los preceptos autoimpuestos de la *poética del pensamiento* que Gómez

Dávila trata de desarrollar. Además, creo que se trata de una pertenencia *no orgánica* de los fragmentos al todo, es decir, no operan como *partes*, en sentido aristotélico (Aristóteles, *Poética*, p. 1451.a, líneas 30-36).² Por lo tanto, la persecución de un tema en Gómez Dávila implica no solo opciones formales, sino además cuestiones lógicas sobre la relación entre los temas y la composición/descomposición permanente de un sistema.

Método e hipótesis

En este ensayo daré un ejemplo de ese tipo de composición al considerar las conexiones entre los textos en que Gómez Dávila trata el amor y el erotismo, y los que le son en apariencia familiares, como la sexualidad y la sensualidad. Aquí la escritura no ha de ser considerada de manera únicamente formal, tiene resonancias materiales con el amor y el erotismo (este es tan solo uno de los nexos implícitos del amor con el resto de los fragmentos de la obra gomezdaviliana).

En la exposición de la relación entre amor, erotismo y escritura trataré de mostrar que las meditaciones gomezdavilianas sobre estos temas son capítulos de una teoría de la percepción y del sentido —la realidad y significado de los individuos—, y que esta es compatible con ciertas consideraciones ontológicas y epistemológicas que aparecen una y otra vez en su obra. En un primer momento me concentraré en *Notas*, siguiendo la idea del laboratorio, para luego hacer algunos comentarios sobre *Textos* y sobre los *Escolios*.

Heraclitismo

En las nociones de *amor* y *erotismo* conviven de forma enigmática términos opuestos, pues en estos ámbitos la experiencia humana puede llegar a los extremos de la abyección o a las alturas de la experiencia misma de lo divino. La valoración de la experiencia erótica lleva a Gómez Dávila a producir predicados no solamente contradictorios sobre los mismos asuntos, sino afirmaciones extremas sobre aspectos distintos de lo mismo.

2 Las partes de una obra, según Aristóteles en su *Poética*, cumplen una función en el todo y constituyen de ese modo su unidad. El carácter instrumental y teleológico de las partes y la analogía con el ser vivo constituyen la noción de un discurso orgánico. Esta visión se opone, en mi opinión, a la noción de *escritura fragmentaria* de Nicolás Gómez Dávila.

Este tipo de afirmaciones son frecuentes en su obra y lo obligan a pronunciarse en contra de un ordenamiento dialéctico de su pensamiento, posición que resulta consistente con su relación con la idea de *sistema*. El cultivo a-sistemático de la contradicción en Nicolás Gómez Dávila podría concretarse en lo que me gustaría llamar *heraclitismo gomezdaviliano* (2003, pp. 93-94, 181, 220, 296). Se trata de una noción de la totalidad y sus tensiones de contrarios, expresada en un pensamiento fragmentario, con profundas conexiones internas.

Ahora bien, amor y erotismo no tienen, como objetos del pensamiento, una jerarquía o estatuto *menor* o subordinado a lo que se sería el conjunto de su pensamiento; se inscriben en su comprensión misma de lo real como particular concreto. Además, el sensualismo es una de las partes definitivas de la identidad de Nicolás Gómez Dávila, un término imprescindible de su definición de sí mismo.

Es necesario apuntar que la cuestión de la escritura en Gómez Dávila es una cuestión ética y existencial, un ejercicio de lucidez sobre la vida, de apropiación del mundo. Estas características son indicios de que una escritura sobre el amor y el erotismo puede tener un talante especial: el de la apropiación de una experiencia, de una vivencia concreta. Dicha consideración debe modificar la visión de esta relación como un *tema* en el sentido meramente teórico. La apropiación escritural de la vida y del mundo, y, en ellos, del amor y del erotismo, son una labor, una pesquisa en la que un hombre percibe un llamado especial en la presencia de los cuerpos concretos que se lo ofrecen. Ese llamado es una posibilidad de guía hacia Dios o lejos de él. La escritura es la oportunidad para un difícil discernimiento, ocasión para elaborar las experiencias de libertad y de fracaso, las insinuaciones de la virtud y las lecciones del vicio.

Resonancia entre los gestos del amor y de la escritura

En la página 66 de *Notas*, en medio de la meditación sobre las condiciones del texto que nos presenta y su relación con la forma de vida del autor, encontramos la siguiente comparación entre el pudor ante los actos del amor carnal y la experiencia de la escritura:

La abundancia de lo mediocre y nuestra propia incertidumbre nos aconsejan no escribir o, si no logramos evitarlo, hacerlo discretamente para nosotros solos.

Que escribir sea para nosotros un juego o el más serio de nuestros actos; conviene que tengamos con lo escrito el mismo pudor que con los gestos del amor que tanto satisfacen, pero que a todos repugnan. (2003) [fin de cita]

Esta prescripción de pudor funciona también como transgresión, explicar el acto de creación intelectual por referencia al acto sexual implica una contraposición en la que todo intérprete debe figurarse aquello que se le pide ocultar, precisamente para que vea obscenidad en los excesos de la palabra, que no dejan de ser repugnantes por no incluir al cuerpo. De este modo, en la obra escrita y publicada hay siempre ya una infidencia, una exhibición impúdica. Aunque la comparación ponga el énfasis en la voladura o el ocultamiento, el ejercicio pudoroso obliga a evocar los actos corporales repugnantes, de manera que la exclusión funciona como una inclusión larvada, los trabajos del escritor se conectan a sí con fatigosas faenas amatorias.

Antes de la norma de la discreción, Gómez Dávila aconseja, en el texto citado, la abstinencia como escenario óptimo y la soledad como segunda opción. Estas referencias no implican por sí mismas una relación con el acto sexual, pero cuando el texto menciona *los gestos del amor*, el deseo de escribir se conecta con una satisfacción *suplementaria*; la escritura se compara a una parte de la experiencia erótica, en la que el sujeto deseante se complace a sí mismo.³

Resuena aquí también la relación vida-obra, la relevancia de la biografía y de la posibilidad de una autobiografía.⁴ El escritor o el hombre para quien es necesario, inevitable escribir, puede darle un lugar a la escritura en su vida, un rango a la importancia de este deseo y de las formas de satisfacerlo: debe tomar una decisión entre el juego y lo serio: “que escribir sea para nosotros un juego o el más serio de nuestros actos” (Gómez Dávila, 2003, p. 66). Esta distinción pone a Gómez Dávila en resonancia con el *Fedro* de Platón: el estatuto mismo de la escritura en relación con lo erótico.⁵

3 Sobre la escritura y la masturbación como suplemento en Rousseau, véase Derrida, J. (1967). Ese peligroso suplemento. En *De la grammatologie*. París: Minuit.

4 En *Notas*, Gómez Dávila aborda explícitamente la cuestión de la autobiografía (pp. 162 y 186), y podemos considerar nociones cercanas como la de *historia secreta* (p. 168) y la relación entre vida y obra (p. 72).

5 El *Fedro* de Platón sugiere esta conexión fundamental; la erótica filosófica se realizaría a plenitud en un procedimiento pedagógico independiente del contacto sexual y físico. La complejidad de esos reemplazos y el papel de la escritura como suplemento o *pharmakon* sugerido por el estudio de Derrida (1968).

Acerca de estas anotaciones iniciales sobre el campo problemático de la relación entre amor y escritura se ahonda cuando ponemos nuestro primer párrafo en resonancia con el pasaje de la página 71, que resulta tan seductor como enigmático:

Triste pobreza del amor. Ante un cuerpo de mujer los mayores excesos son insuficientes.

Todos los gestos obscenos, todo lo que una imaginación exasperada sugiere, es ridículamente inadecuado a la violencia insatisfecha de nuestro deseo. No es de la distancia entre los seres que hablo, de la impenetrable diferencia que los separa, sino del cuerpo con su difícil y duro respirar.

Lo que anhelamos, lo que exige un cuerpo desnudo y abandonado, es algo hecho de todas las cosas inmundas. Lo natural, lo común, parecen de una insoportable facilidad. ¡Ah! Perderse en una espesa selva tenebrosa y carnal.

Aspiramos a una posesión demoníaca, pero solamente hacemos el amor. (Gómez Dávila, 2003) [fin de cita]

Múltiples niveles de la experiencia erótica se hacen evidentes en la oposición entre una especie de idealización del acto amoroso y su concreción. La importancia que le atribuimos a tal experiencia, el misterio en que la envuelve nuestro propio deseo, las figuras espectrales de los actos deseados, intensos, extremos, prohibidos que nuestra anticipación maquina. Es en el espacio de la imaginación y de la posibilidad donde el cuerpo parece reclamar los actos más *inmundos*. Estos extremos parecen rendirse ante la presencia del objeto deseado; allí donde la imaginación buscaba abandonarse, el cuerpo desnudo, presente y cargado de una identidad, parece privilegiar, incluso en el ámbito de la intimidad, la medianía de lo natural y lo común. Los amantes se rinden pues a una suerte de convención socialmente sancionada y concurren en un acto aceptable: hacer el amor.

La selva tenebrosa y carnal, la posesión demoníaca quedan como extremos de una potencia que no hemos podido actualizar, regiones que sobrepasan la práctica humana habitual, pero a las que el deseo por sí mismo se siente llamado desde lo más profundo. La presencia del cuerpo, la rotunda realidad de su respiración indican a la vez lo que sería posible y lo mucho que la experiencia rebasa las fuerzas del amante. De abandonarse, el amante se adentraría en la selva tenebrosa y carnal, donde un *cuerpo de mujer*, más que evidencia del límite o alteridad, se presenta como un conjunto de fuerzas e intensidades que para Gómez Dávila solo pueden experimentarse por medio de la imaginación.

Lo oscuro, lo bajo, lo excesivo

Amor y erotismo se encuentran íntimamente relacionados con pasiones de tipo intelectual y estético. En Gómez Dávila, se enfocan desde el punto de vista del trabajo consigo mismo, del cultivo de sí, comprendido como la búsqueda de la más alta esencia humana. Sin embargo, no se ordenan a encarnar una idea o a manifestar un paradigma; la más alta esencia humana se da en la encarnación. Por ello, una cabal exploración filosófica del amor y el erotismo tiene que incorporar un aspecto epistemológico esencial: la comprensión de lo individual, a partir de lo cual Gómez Dávila puede afirmar *la obra más perfecta: una metafísica sensual* (2003, p. 307).

La relevancia de la estética, en ese orden de ideas, se hace patente (pp. 312-313). Esto podría significar, en una lectura tradicional de la disciplina estética, el lugar de lo singular, situado y referido inevitablemente a una instancia superior de carácter universal. Es en este punto en el que la *perspectiva religiosa* subvierte el orden, pues lo que preside la jerarquía es una divinidad personal que no puede identificarse en modo alguno con una idea universal. Dios es alguien y percibe, de ahí que *amar es ver a un ser como Dios lo ve* (p. 350).

La perspectiva jerárquica de la experiencia implica un conjunto de opciones, es decir, de valores o estimaciones. En mi opinión, el lenguaje que nos guía en esta búsqueda de la experiencia de lo particular es el lenguaje de los términos morales de aceptación o de rechazo, en especial, de aquellos que hablan de las regiones más oscuras de la práctica humana, en las cuales la censura moral sirve de guía a la investigación. De este modo, se plantea la polaridad en la que la experiencia estética y la orientación moral se mueven entre los abismos y las cimas de lo real. Entre el sensualismo y la religión. La consideración del erotismo conduce a meditar sobre la experiencia del *valor*.

¿Qué significa para el hombre hundir sus raíces y sus motivos en lo carnal y en lo profundo? Asomarse a lo animal. La consideración de los siguientes textos sobre amor y erotismo debe dirigirse a un entendimiento del orden de sus categorías, del sentido de la jerarquía, para reconocer en ellas su rol como instrumentos de comprensión.

Cuando hablamos (2003, p. 95) de dignidad, bajezas, actos oscuros, mentirosas e inolvidables promesas, selva carnal..., se abre un campo de comprensión de la experiencia humana y de la realidad del mundo. En este caso, el lenguaje moral es vehículo de comprensión, orientación de la experiencia, calificación y guía al interior de aquella. En todos los casos se trata, no sobra enfatizarlo, de vivencias evocadas

más que de prescripciones. Si hay un discurso moral o moralizante, no funciona ni como represión, ni como liberación, ni como incitación. En Gómez Dávila, el pudor no desaparece, pero sus demandas no consuman las exigencias de la experiencia ni se pliegan a una ley. El pudor marca límites y fronteras que cualifican y enriquecen la experiencia.⁶

La realidad de la carne se visita, se experimenta, se explora en los actos ante los cuales toda elaboración socialmente aceptada se antoja hipócrita, toda técnica amatoria afectada e insuficiente. El llamado de la carne, ligado a la imaginación y a sus fuerzas, resuena en la persona, a veces con una voz que parece extraña, ajena, que demanda lo que en ninguna otra situación pensaríamos que nuestro deseo puede buscar. La carne es desafío y frontera última.⁷

En la orientación jerárquica del conocimiento por la aceptación y el rechazo encontramos tanto un índice fundamental de la realidad y de la experiencia como de la búsqueda de la forma más alta de lo humano. La orientación cognitiva de quien se mueve entre particulares es también ocasión del trabajo de perfeccionamiento de sí, que se concreta en la respuesta al llamado que recibimos de un otro misterioso. Se trata entonces de una experiencia que deviene ejercicio sobre sí mismo en pos de un otro. En este caso, encontramos una nueva analogía entre escritura y erotismo.

Foucault (1976) diferencia, en *La voluntad de saber*, el *ars erotica* de la *scientia sexualis*. Sin embargo, no vuelve por ese camino en el resto de la *Historia de la sexualidad*. En *El uso de los placeres* (1984), marca la diferencia entre dos momentos de la relación con los placeres: en el primer momento, señala un límite claro entre los actos permitidos y los prohibidos, mientras que en el segundo, indica que en las prácticas de la dietética clásica no hay actos prohibidos, sino maneras vergonzosas de realizarlos. Esta división pondría a un cristiano, sujeto a los mandamientos, ante un amplio rango de actividades vedadas, punibles. Las experiencias eróticas parecen implicar, para los cristianos por lo menos, al mismo tiempo la normatividad del límite y la invitación a la transgresión.⁸

6 Depravación, vicio y conocimiento. Véase *Notas* [2003, pp. 152 y 169].

7 La experiencia de la carne plantea la posibilidad de encontrar resonancias de la fenomenología de Merleau-Ponty (*Lo visible y lo invisible*) o de varios discursos de los padres de la Iglesia, o bien de la versión de Flaubert en *Las tentaciones de San Antonio*.

8 Bataille publicó *El erotismo* en 1957, tres años después de *Notas*, que es de 1954. La mención de Sade aparece de forma explícita en la página 434. Edición castellana de Tusquets, 1997.

Singularidad, el conocimiento en un universo sensual

Los términos que debemos distinguir y reconectar según las diferentes configuraciones de sus tensiones son las variedades de la experiencia de lo individual: en los cuerpos, en las sensaciones, en la imaginación, en lo que hemos llegado a llamar *la carne*, con la experiencia de lo superior, lo luminoso, lo divino. Sobre los dos ámbitos gravita siempre la pregunta por la persona, humana y divina.

No hay un lugar natural para comenzar la indagación, pues no se trata de seguir el orden inductivo que conduce de lo particular a lo universal; se trata de averiguar en qué direcciones de la experiencia rotunda de lo real puede llevarnos el encuentro con lo otro en el mundo. Un punto de partida sugerente lo podemos hallar en el encuentro con el cuerpo desnudo: “El estudio amoroso, atento y grave de la desnudez contribuye tanto a nuestra vida intelectual como la meditación más severa” (Gómez Dávila, 2003, p. 136). También puede aparecer con un evidente ritmo poético y gran musicalidad:

Venid desnudos pies del amor, duros pasos del odio, marcha de la gloria al sol del mediodía. Un lento meditar en las tardes, y en la noche el canto cristalino de una flauta. ¡Ah!, cuerpos que mis manos ignoraron, jardines a mis pies desconocidos, ciudades luminosas perdidas por mis ojos, y de vosotros, ríos, ríos endurecidos, el profundo fluir de vuestras aguas. (p. 158)

Poco a poco, la meditación de Gómez Dávila atiende a sus objetos y devela el modo en que *los objetos inmediatos de los sentidos y los objetos de la razón no difieren*, de modo que *hemos, en fin, construido un universo sensual* (p. 254). Así, podemos acercarnos al cuerpo desnudo: “Cierta rusticidad del espíritu prefiere la belleza de la faz a la robusta belleza del cuerpo; sin embargo, es sólo en los rasgos de una belleza inquieta y triunfante que la voluptuosidad revela su riqueza más secreta” (p. 254).

Y desear entonces cada detalle, fijarlo en la memoria o desear su eternidad: “Que ese cuerpo que duerme abandonado junto al nuestro y esa dulce curva que nace de la nuca y fluye hasta el vientre no perezcan” (p. 135). Pero el cuerpo y sus gestos, sus fragmentos que evocan apetitos y placeres pueden obrar sobre nosotros de otros modos distintos a la presencia pura; la insinuación o la memoria operan de este modo: “Esa leve sonrisa, ese ligero ademán de sorpresa y la momentánea vacilación de tus pasos, te entregan a mi alma de manera más irremediable que el posible encuentro engañoso sobre un lecho desordenado” (p. 165).

Esta ternura y deleite en la percepción de la belleza y en el culto del otro en el encuentro erótico puede, sin embargo, ser comprendida por Gómez Dávila desde un punto de vista desprovisto por completo de consideraciones o reparos, en el peso específico del placer y la saciedad del apetito. Sus declaraciones en tales pasajes son sorprendentes y retan al lector no a la conciliación de los extremos, sino a desafiarse con la coexistencia de tales ideas. En mi opinión, el desafío no consiste en despojar de contenido moral tales afirmaciones, sino en perseguir su sentido último en el universo de los valores. La página 119 de *Notas* contiene varios ejemplos significativos, dispuestos en una secuencia que nos desafía:

No busquemos en la mujer sino el instrumento más adecuado de nuestro placer.

Mientras más estúpida sea la mujer y más semejante al animal, el placer que procura será más estrictamente erótico.

Llamo erotismo al amor que deliberadamente excluye toda participación sentimental: la sola irritación de los sentidos y su satisfacción carnal.

Ningún gozo es comparable a la contemplación del desorden que desencadenamos en un cuerpo que se agita y en una faz angustiada. Necesitamos a veces, que el amor sea una tarea de fisiología sobre un cuerpo desnudo.⁹

Este párrafo sugiere dos cursos de indagación, de los cuales apenas podré adelantar algunas sugerencias. La cuestión de lo meramente carnal en el erotismo desnudo y de la mujer como objeto del deseo o instrumento de aquel —que desembocará en la pregunta: ¿en qué sentido?— es, para Gómez Dávila, que pensamos en la mujer como objeto de amor. La orientación de nuestro autor en este caso nos conduce por el sendero más árido posible, aún nos queda un trecho por descender para que se nos revelen otras dimensiones al respecto:

Como cierta sigilosa prudencia esconde las cosas bajas y viles, es común tenerlas por profundas.

A veces quien se ufana de ser lúcido cree explicar con sutileza alguna cosa noble analizándola en residuos infames, cuando en verdad su arbitraria reducción no alcanza sino una profundidad simulada.

9 Resulta interesante, para un trabajo posterior, indagar sobre la insistencia de Gómez Dávila en la distinción entre *faz* y *cuerpo*.

La medida de las grandes almas no es lo que abrazan sino lo que estrechan (pp. 188-189).

De modo que nuestro análisis requiere consideraciones que no son las de la objetividad y la imparcialidad; es necesario un compromiso que sea capaz de lucidez y de moderación, al tiempo que sospecha de la mera consistencia lógica entre principios de acción y las elecciones particulares de los actos. "Para gozar de aquellas cosas que todos censuran, no es necesario buscar justificaciones y pretextos, sino amar los elementos en ellas que precisamente las hacen censurables" (p. 256). Se trata de seguir el camino hasta el extremo: "Mediocre es la sabiduría que censura los placeres que no están a su alcance: contemplar sin envidia es lo único que disminuye la amargura de la posesión perdida" (p. 255). En este camino podemos llegar a una elaboración bastante iluminadora de la experiencia de los vicios como una suerte de cultivo de sí mismo:

Los vicios que adquirimos transforman el universo moral en que vivíamos. Comenzamos a absolver actos que antes condenaríamos; la inocuidad de los que nos seducen nos parece evidente y una nueva inocencia invade, así, nuevos territorios. La familiaridad con el vicio lo reviste del hábito humilde y gris de los actos cotidianos es insignificantes. El universo de un hombre diabólicamente vicioso sería de una trivialidad y de una inocencia rutinaria lamentables.

Toda la habilidad del mal está en transformarse en un dios doméstico y discreto cuya presencia ya no inquieta.

[...] Todo vicio es una virtud desordenada. (pp. 220 - 221)

En este punto, el vicio se conecta, con cierta continuidad, con la emergencia de una figura temible: bestia y barbarie (p. 243). Pero también dioses y demonios (p. 94). En algunos casos, el vicio roba el sentido de ciertos actos, llaman la atención las menciones de la pornografía (pp. 351, 376, 386). Llegados a esta profundidad, podemos preguntarnos si hay en la voluptuosidad una posibilidad de revelación y de enseñanza; estas aparecen con la forma de la *promesa*, y Gómez Dávila las construye junto a otra faceta de su comprensión de las mujeres (pp. 256, 259, 260).

No hay humanismo completo si todos sus actos no revelan la presencia familiar de la sensualidad.

El amor físico, sin duda, pero más aún que estos gestos que destruyen su propio prestigio, es la presencia de la mujer, su magia sensual y oscura, la emoción que

suscitan esos miembros ordenados para exigencias tenebrosas y cuyo poder excede el de la sola belleza, lo que necesita el espíritu que quiere agregar a su rigor y a su austeridad natural la más intensa densidad de la inteligencia. (p. 262)

Amor

La noción del amor es de una enorme complejidad en Gómez Dávila. Los registros son heterogéneos: incluyen declaraciones del amor divino, el amor paternal (p. 265) y el amor filial, que podríamos señalar para reconocer la complejidad del concepto. Para Gómez Dávila, “Todo objeto encierra insospechados esplendores. En todos duerme un dios que nuestro amor despierta” (p. 134).

Comprendemos que en esta noción se articulan sentimientos y deseos, pero también percepciones de lo más hondo, que constituyen un íntimo contacto con la esencia de las cosas, con su valor y su lugar en el universo, su aspecto ante los ojos de Dios.¹¹ La forma en que podríamos articular esta noción es la del *don*. Así: “Las perfecciones de los que amamos no son ficciones de nuestra imaginación, sino realidades cuyo conocimiento es concedido como un don a la inteligencia que ama” (p. 134).

En las páginas 458-459, hacia el final de *Notas*, encontramos una secuencia que no conforma un argumento, pero parece ofrecernos varios vistazos de un camino de la sensualidad al amor, un camino discontinuo y no exento de contradicciones. En algunos casos, Gómez Dávila refrenda varios lugares comunes de la tradición occidental; sobre varios de ellos no deja de cernirse una capa de humor, pero encontramos en medio de dicha secuencia un punto fundamental y distintivo:

El verdadero amor no es amor de atributos sino de seres. El ser amado no se analiza en cualidades y en defectos; todo en él es amable y todo amado. Lo que es defecto para una mirada indiferente es, en quien amamos, una nueva razón para amarlo.

Todo amor es la fruta triunfante de un germen que el azar siembra, la razón cultiva, la paciencia protege, acalla, labra y la sensualidad cosecha.

[...] La sensualidad es el origen del amor y su cumplimiento supremo. (p. 458)

11 Amar es ver a un ser como Dios lo ve (2003, p. 350).

Es en este amor de seres concretos, que se cumple a plenitud en la sensualidad, donde podemos hallar una pista hacia una noción mística del amor:

En el amor, los problemas humanos desaparecen transitoriamente y hallan una solución misteriosa y específica. Así como en la unión mística los problemas del universo se disuelven en una armonía inefable.

Vauvernargues dijo que “nous ne jouissons que des hommes”; pero en verdad conviene decir que sólo gozamos de las presencias. (2003, p. 325)

La extensión de este ensayo solo nos permite anotar la referencia que Gómez Dávila hace al tema del deseo y el amor como dimensiones antropológicas gracias a las cuales podemos comprender la tensión con la inmortalidad, nuestro fundamental anhelo de infinito y la inscripción de tal tensión y deseo en lo más hondo de nuestro ser. De este modo, aparece en el final de *Textos*:

Mundo oculto en nuestro mundo transparente; blancura de una espalda en la floresta umbría; pureza del estanque bajo las ramas inclinadas.

Árbol que ostenta al sol de la mañana los cristales de la nocturna lluvia; quieto fulgor del mar entre troncos retorcidos; silencio en que se dora nuestro fulgor desnudo.

Ancho horizonte de colinas bajo el opaco verde de los robles; valle que oculta entre sus sombras un desgranar de fuentes repentinas.

Primavera de la más clara primavera; verano que prodiga las pompas del verano; otoño de las mieles del otoño; invierno de la inmóvil primavera.

Zumo de abejas embriagadas, pan cotidiano del amor. (2002, p. 154)

Referencias

Aristóteles. (1990). *Poética*. Caracas: Mone Ávila. [Introducción, traducción del griego y notas de A. J. Cappelletti]

Aristóteles. (1974). *Poética*. Madrid: Gredos. [Edición trilingüe. Traducción, introducción y notas de V. García Yebra]

Bataille, G. (1957). *L'Érotisme*. París: Minuit. [Traducción española de Antoni Vicens, 1979; reimpresión: 1997]

- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. París: Minuit. [Traducción española de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, 1995]
- Derrida, J. (1968). La pharmacie de Platon. *Tel Quel*, 32 y 33.
- Derrida, J. (1972). La dissémination. París: Seuil. [Traducción española de José Martín Arancibia como *Fundamentos*, 1975].
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité: la volonté de savoir*. París: Gallimard. [Traducción española de Ulises Guiñazú, 1986]
- Foucault, M., (1984). *Histoire de la sexualité. Tomo 2 : L'usage des plaisirs*. París: Gallimard. [Traducción española de Martí Soler, 1986]
- Gómez Dávila, N. (1954). *Notas* (vol. 1). México, D. F.: s. e.
- Gómez Dávila, N. (1959). *Textos I*. Bogotá: Voluntad.
- Gómez Dávila, N. (2002). *Textos I*. Bogotá: Villegas.
- Gómez Dávila, N. (2003). *Notas*. Bogotá: Villegas.
- Gómez Dávila, N. (1977a). *Escolios a un texto implícito* (vol. 1). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Gómez Dávila, N. (1977b). *Escolios a un texto implícito* (vol. 2). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Gómez Dávila, N. (1986a). *Nuevos escolios a un texto implícito* (vol. 1). Bogotá: Procultura, Presidencia de la República de Colombia, Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura.
- Gómez Dávila, N. (1986b). *Nuevos escolios a un texto implícito* (vol. 2). Bogotá: Procultura, Presidencia de la República de Colombia, Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura.
- Gómez Dávila, N. (1988, abril-junio): De Iure. *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario (Homenaje a Nicolás Gómez Dávila)*, 81(542), 67-85.
- Gómez Dávila, N. (1992). *Sucesivos escolios a un texto implícito*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Gómez Dávila, N. (1995, abril-junio). El reaccionario auténtico. *Revista de la Universidad de Antioquia*, 240, 16-19.
- Gómez Dávila, N. (2005). *Escolios a un texto implícito. Obra completa*. Bogotá: Villegas.
- Volpi, F. (2003). Una voz inconfundible y pura. En N. Gómez Dávila, *Notas*. Bogotá: Villegas.